
Eustache KOUVÉLAKIS, *Philosophie et Révolution de Kant à Marx*

Jacques Guilhaumou



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ahrf/10805>
ISSN : 1952-403X

Éditeur :

Armand Colin, Société des études robespierristes

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2003
ISSN : 0003-4436

Référence électronique

Jacques Guilhaumou, « Eustache KOUVÉLAKIS, *Philosophie et Révolution de Kant à Marx* », *Annales historiques de la Révolution française* [En ligne], 333 | juillet-septembre 2003, mis en ligne le 07 décembre 2009, consulté le 15 novembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ahrf/10805>

Ce document a été généré automatiquement le 15 novembre 2019.

Tous droits réservés

Eustache KOUVÉLAKIS, Philosophie et Révolution de Kant à Marx

Jacques Guilhaumou

RÉFÉRENCE

Eustache KOUVÉLAKIS, *Philosophie et Révolution de Kant à Marx*, Paris, PUF, 2003, 427 p., ISBN 2-13-053479-1, 24 €.

- 1 Nous vivons actuellement dans un contexte de forte dénégation de l'idée de révolution. En répétant sans cesse que la Révolution (française) est terminée, une certaine vulgate libérale pousse à l'abandon de la tradition révolutionnaire, contre un mouvement social qui met toujours à l'épreuve les référents de 1789-1793 dans la tension constitutive du droit et le maintien du « devenir-sujet » des mouvements populaires, comme le souligne Eustache Kouvélakis dans sa conclusion.
- 2 À ce titre, le moment où « De Kant à Marx, la trajectoire de la théorie allemande circonscrit le nouvel espace ouvert par la révolution au concept », dans le fait même de la contemporanéité de l'idéalisme pratique allemand et des langages politiques des révolutions françaises (1789-1848) constitue bien la matrice interprétative majeure de l'événement révolutionnaire. Nous sommes donc en droit de nous interroger sur la portée de parcours philosophiques où s'exprime une conviction centrale : c'est dans la théorie allemande que la pratique révolutionnaire a trouvé sa réflexion et son expression accomplies.
- 3 À partir des études pionnières d'Auguste Cornu, Lucien Calvié, dans son ouvrage fondamental sur *Le renard et les raisins. La Révolution française et les intellectuels allemands (1789-1845)*, publié en 1989 chez Édi, avait élargi le champ de recherche en nous conviant à suivre le parcours de l'idéalisme allemand vers le moment jeune-marxien, fondateur d'un événement théorique majeur à l'horizon de la Révolution radicale. Eustache Kouvélakis l'a élargi une nouvelle fois, d'une part, en le confrontant avec le parcours anglais d'Engels,

de première importance dans la mise en avant de la question de l'antagonisme de classe, d'autre part, en insistant sur l'entreprise constante de conjuration du spectre révolutionnaire sous la modalité d'une Révolution qui hante, donc fascine ou répuise, le présent dans la réflexion des penseurs allemands. À ce titre, la philosophie allemande apparaît comme une réaction réfléchissante et toujours actuelle à la crise ouverte par l'événement révolutionnaire, au-delà de la réitération de l'impuissance initiale de l'idéalisme allemand à promouvoir une pratique révolutionnaire en Allemagne, « Misère allemande » déjà étudiée sous ses multiples facettes dans le n° 7 (1999) de *Chroniques allemandes* par Lucien Calvié et François Genton.

- 4 De Kant à Marx, à travers une suite de parcours qui radicalisent la position initiale sur le lien philosophie/Révolution, tout en marquant l'émergence du lien social, via l'expérience anglaise, au sein même du politique, nous pouvons alors mieux comprendre *in fine* la radicalité critique du moment jeune-marxien, sa dimension d'événement théorique majeur : il permet à la politique, non pas de se dissoudre dans le social, mais de rencontrer son concept (« la vraie démocratie ») dans l'événement/processus de la Révolution qui « annule » la distinction du social et du politique. Plus largement, c'est ce travail de « réduction » à l'essentiel, qui interdit toute « absolutisation » du concept inscrit à l'horizon de la Révolution, qu'Eustache Kouvélakis pointe à chaque moment du trajet intellectuel qu'il décrit avec beaucoup de minutie, une large érudition, et un grand effort de clarté.
- 5 De la position kantienne, nous retenons généralement la figure du spectateur enthousiaste de la Révolution française, en tant qu'expression de l'idée de droit et de progrès, mais qui prend ses distances face à la charge traumatique de l'événement. Eustache Kouvélakis met plutôt l'accent sur la présence, dans la pensée kantienne, de la figure du « politique moral » (à la différence du moraliste politique) qui promeut une « vraie politique » par référence à une liberté du sujet inscrite au plan supérieur de la moralité : cette « réduction » du politique à des impératifs moraux, véritable « principe métapolitique » fonde alors une ligne de conduite en politique pour les sujets empiriques déployés dans l'espace public, qui leur permet de se tenir à distance de la dimension plébéienne de « l'émeute » et au plus près de la réforme.
- 6 Nous comprenons alors pourquoi le premier geste de Hegel est d'abolir, face à Kant, l'idée de fondation morale du droit qui, selon lui, provoque une dissociation entre l'être et le devoir-être, introduisant ainsi l'illusion d'une conscience spectatrice des événements révolutionnaires. Contre le contractualisme (Rousseau), et son caractère jugé abstrait, Hegel revalorise le point de vue de la société civile, liée au besoin et au travail, et distincte de l'État. Mais dans la mesure où l'antagonisme social paraît irréductible dans le cadre de la société civile-bourgeoise, par l'inclusion, à la différence de Kant, du surgissement de la plèbe et de sa revendication du droit à l'existence, il revient à l'État de reconstruire l'unité, de donner un fondement de la politique dans un esprit réformiste et réformateur. C'est alors qu'Hegel promeut les corporations d'une part, les intellectuels d'autre part comme médiations dans la recherche de la cohésion sociale au titre d'une « science philosophique de l'État ». Ainsi « l'État hégélien peut dès lors apparaître comme l'énigme résolue de l'histoire : il intègre les acquis de la révolution tout en en faisant l'économie, en la rendant impossible dans l'avenir » (p. 67).
- 7 Philosophe et poète, Heine, pour sa part, se situe plutôt à la confluence de Puniversalisme pratique de la Révolution et de la tradition culturelle allemande. Il incarne la figure du « vrai flâneur » qui déambule au milieu du peuple parisien en 1841, convaincu

que « la révolution est toujours la même, nous n'en avons vu que le commencement, et beaucoup d'entre nous n'en verront pas le milieu ! » (cité p. 92). Il promeut le principe de révolution permanente, en appui sur le droit à la vie, et désigne par là même le caractère indépassable de l'antagonisme. Désormais, les intellectuels allemands radicaux entrent en résonance avec la pensée révolutionnaire de Robespierre, et plus largement avec le libéralisme égalitaire dont l'historienne Florence Gauthier s'est faite l'interprète avec beaucoup de talent. Il s'agit bien, là encore, de rapprocher la révolution de son principe, voire de l'y « réduire » pour l'arracher à toute tentative de régression historique.

- 8 Cependant il existe aussi une dimension messianique dans la pensée de Heine, reprise par Walter Benjamin. Il s'agit d'affirmer d'une part la fulgurance du présent révolutionnaire, d'autre part la suspension du destin du héros révolutionnaire au titre du refus de la répétition historique, de la mise à l'écart des spectres d'un pays-fantôme, l'Allemagne. Un messianisme, il est vrai, qui s'humanise par une distance ironique vis-à-vis de la comédie du présent, annonciatrice de l'avènement de la « vraie tragédie » (le communisme), par exemple dans le cas de la remise à la mode des « gilets à la Robespierre ».
- 9 De Hess, prophète d'une révolution nouvelle sur le terrain social, et de Engels, passeur du social au « social-isme », présentés dans les chapitres III et IV, nous retiendrons principalement l'avènement de la pensée de « l'homme social » en révolution, dans la complémentarité d'un récit à fonction prophétique, et d'une nécessaire « objectivité » de la Révolution face à « l'homme-corps », au « corps-machine » totalement assujéti par la Révolution industrielle. Le bio-pouvoir prend consistance dans la dénonciation de la société capitaliste par l'introduction du soupçon sur la réorganisation des savoirs dominants (en l'occurrence l'émergence des sciences humaines), et par la mise en visibilité du corps des prolétaires dénudés de toute liberté, du fait que la mort est contenue dans la vie, en conditionne la productivité, au titre d'une guerre sociale où se pratique « le pillage réciproque sous le couvert de la loi » (Engels). Il entre ensuite en résonance avec le messianisme propre à « un récit téléologique à fonction prophétique qui lie, sous le signe de l'inéluctable, la figure de la Catastrophe (l'effondrement économique) et celle de la Parousie (l'insurrection prolétarienne) » (p. 274). Notons que cette mise en relation du biopouvoir et du messianisme n'est pas sans écho dans ce qui se dit et s'écrit actuellement sur la Révolution française, donnant parfois, face à l'avènement démocratique de la liberté humaine, l'impression d'un « non-sens », pourtant inscrit dans la tradition interprétative majeure du concept de Révolution (française), la tradition de l'idéalisme allemand.
- 10 À vrai dire Marx retiendra de ce socialisme engelsien, selon Eustache Kouvélakis, « l'impossibilité même d'un concept de politique adéquat à cette révolution présentée comme un destin » et ira rechercher dans un retour critique à Hegel « la vraie démocratie » pensée à la fois dans la continuité et au-delà des limites de la Révolution française. L'inscription du moment jeune-marxien dans le contexte du libéralisme rhénan, le passage en accéléré de la courte expérience de la presse libre au repli dans le cabinet de lecture, puis au chemin vers l'exil parisien, durant les années 1842-1845, constituent un moment intellectuel d'une étonnante richesse, et qui ne cesse donc de fournir de nouvelles ressources interprétatives, en particulier à l'historien de la Révolution française. Nous convions donc le lecteur à regarder avec beaucoup d'attention le chapitre V (pp. 293-412) consacré à Marx, dans la suite des travaux de ses prédécesseurs. Nous en retiendrons là encore l'étonnante continuité entre le projet révolutionnaire du jeune Marx et le projet du libéralisme égalitaire, en y apportant

cependant une nuance : n'est-ce pas la totalité du champ du libéralisme politique issu de la Révolution française que Marx balise en si peu de temps, que ce soit le libéralisme constituant (Sieyès), le libéralisme civique (le mouvement populaire) et le libéralisme égalitaire (Robespierre) ?